



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

## **Text-Symbiosen: Latein und Volkssprache im Spannungsfeld von Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion**

Stridde, Christine

**Abstract:** The article focuses on the relation between Latin and vernacular ›benedictions‹ and asks for their situational and functional use within the particular context of transmission. The analysis of certain examples from the 9th to the 16th century offer various types of how the situational and functional use had been connected during literary history. Without claiming a teleological transition, the article states, that those types track a conceptual development starting with the original Latin functional use over to its de-contextualization right up to vernacular re-contextualization in the sense of an emancipation of vernacular language.

DOI: <https://doi.org/10.1515/bgsl.2011.053>.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-144423>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Stridde, Christine (2011). Text-Symbiosen: Latein und Volkssprache im Spannungsfeld von Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion. *Beitraege zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*, 133(3-4):421-442.

DOI: <https://doi.org/10.1515/bgsl.2011.053>.

## TEXTSYMBIOSEN

### Latein und Volkssprache im Spannungsfeld von Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion

The article focuses on the relation between Latin and vernacular ›benedictions‹ and asks for their situational and functional use within the particular context of transmission. The analysis of certain examples from the 9<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century offer various types of how the situational and functional use had been connected during literary history. Without claiming a teleological transition, the article states, that those types track a conceptual development starting with the original Latin functional use over to its de-contextualization right up to vernacular re-contextualization in the sense of an emancipation of vernacular language.

Lateinische und deutsche Texte können im Mittelalter nicht nur in religiösen Kommunikationszusammenhängen in unterschiedlicher Hinsicht zueinander in Beziehung stehen. Die Auswahl-, Sammlungs- und Ordnungsprinzipien sind in vielen Fällen solcher zweisprachigen Zusammenstellungen auch heute noch klar erkennbar, andere machen es uns schwer, sie auszumachen. Da gibt es zum einen diejenige Zweisprachigkeit, die unmittelbar aus der Übersetzungspraxis im Kontext von Gelehrsamkeit und Schulunterricht hervorgegangen ist, wie Glossen und Glossare. Auch wenn es oft die gleichen Texte an verschiedenen Standorten sind, die einer Übersetzung unterzogen wurden, ist die enge Beziehung von Deutsch und Latein in der Regel doch rein sprachlicher Natur. Das betrifft zum Beispiel den Psalter, Kloster- und Ordensregel, Credo und Paternoster sowie wissenschaftliche Texte wie die ›Versus de volucris, feris et arboribus‹,<sup>1</sup> also die Bestseller mittelalterlicher Bibliotheken. Das Latein gibt in solchen Fällen im wahrsten Sinne des Wortes den Ton an, das Deutsche ist ihm untergeordnet, vorsichtige Tendenzen der Selbstbehauptung der Volkssprache finden ihren Niederschlag lediglich in Scholien, Synonympaaren und Variantenhäufungen, wie etwa im ›Windberger Psalter‹.<sup>2</sup> Trotzdem bleibt das Deutsche auf das Latein angewiesen, auch wenn man

---

<sup>1</sup> Vgl. Werner Wegstein: Zur Überlieferung der ›Versus de volucris, bestiis, arboribus‹, in: Hans-Werner Eroms [u. a.] (Hgg.): *Studia Linguistica et Philologica. Fs. Klaus Matzel*, Heidelberg 1984 (Germanische Bibliothek N. F., 3. Reihe: Untersuchungen), S. 285–294; eine Überlieferungsübersicht findet sich bei Stefanie Stricker: Zu den Erträgen einer Werktypologisierung für eine Funktionsbestimmung am Beispiel der ›Versus de volucris‹, in: Rolf Bergmann [u. a.] (Hgg.): *Mittelalterliche volkssprachige Glossen. Internationale Fachkonferenz des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 2. bis 4. August 1999*, Heidelberg 2001 (Germanistische Bibliothek 13), S. 551–573.

<sup>2</sup> Klaus Kirchert: *Der Windberger Psalter*, 2 Bde., Bd. I: Untersuchungen, Bd. II: Text, Zürich, München 1979 (MTU 59/60); vgl. Brigitte Pfeil: *Die ›Vision des Tnugdalu‹* Al-

vielleicht in solchen Fällen von Mischprosa wie Willirams Hoheliedparaphrase oder den Werken Notkers des Deutschen so etwas wie einen »ästhetisch-spielerischen Jargon[ ]« vermuten mag, welcher dem »Experiment der Integration von Deutsch und Latein«<sup>3</sup> hat dienen wollen. Reduziert sich das Maß der Verklammerung beider Sprachen in den Interlinearversionen bereits auf »technisch veräußerlicht[e]« Merkmale der Aufzeichnung, nehmen durch den massenhaften Zulauf der Klöster von illiteraten Laien ab dem 11./12. Jahrhundert solche deutsch-lateinischen Textzusammenstellungen speziell im liturgisch-homelitischen Bereich sprunghaft an Bedeutung zu, bei denen man bereits von einer »Vereinzelung beider Sprachen« sprechen kann, »jedoch so, daß die eine durch die andere zum Gebrauch dargeboten wird.«<sup>4</sup> Das Übersetzen von Predigten, Gebeten, Messtexten und -gebräuchen ist nun in erster Instanz nicht mehr vom Lateinischen her motiviert, dient nicht mehr dem Erlernen der Fremdsprache, sondern dem volkssprachigen Verständnis dessen, was im Lateinischen gesagt und geschrieben ist.<sup>5</sup> Die Motivation für das Ins-Verhältnis-Setzen von lateinischen und deutschen Texten ist in diesen Fällen bereits von der Volkssprache her gesteuert.

Oft ist die Überlieferung deutscher Texte in lateinischsprachigen Handschriften zu Beginn mindestens an ökonomische Zwänge gebunden. Der Eintrag eigenständiger volkssprachiger Texte auf frei gebliebenem Pergament

---

bers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jahrhundert. Mit einer Edition der lateinischen ›Visio Tnugdali‹ aus Clm 22254. Frankfurt/M. [u. a.] 1999 (Mikrokosmos 54). Grundlegend dazu, doch leider noch immer unveröffentlicht Stephan Müller: Zwischen Schrift. Studien zu den deutschen Glossen und Texten des 12. Jahrhunderts aus der Prämonstratenserabtei Windberg, 2 Bde., Habil. Masch., Dresden 2002.

<sup>3</sup> Ernst Hellgardt: Lateinisch-deutsche Textensembles in Handschriften des 12. Jahrhunderts, in: Nikolaus Henkel, Nigel F. Palmer (Hgg.): Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988, Tübingen 1992, S. 19–31, hier S. 22.

<sup>4</sup> Ebd., S. 25.

<sup>5</sup> Vgl. Ernst Hellgardt: Hieronymus und die Folgen. Das Problem des Übersetzens im Mittelalter, in: Ausblicke. Dokumentationsschrift des Zentrums Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München 10 (Sommersemester 2001), S. 13–23; ders.: Lateinisch-deutsche Textensembles in Handschriften des 12. Jahrhunderts, in: Henkel/Palmer [Anm. 3], S. 19–31; Nikolaus Henkel: Deutsche Glossen. Zum Stellenwert der Volkssprache bei der Erschließung lateinischer Klassiker, in: Wolfgang Haubrichs [u. a.] (Hgg.): Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters, Berlin, New York 2000 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 22), S. 387–413 und ders.: Die althochdeutschen Interlinearversionen. Zum sprach- und literarhistorischen Zeugniswert einer Quellengruppe, in: Wolfram Studien XIV. Übersetzen im Mittelalter. Cambrider Kolloquium 1994, hg. v. Joachim Heinze [u. a.], Berlin 1996, S. 46–72 sowie die Beiträge in: Rolf Bergmann (Hg.): Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001, Heidelberg 2003 (Germanistische Bibliothek 17); im weiteren Zusammenhang: Wolfgang Haubrichs [u. a.] (Hgg.): Wolfram-Studien XIX. Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters, Berlin 2006.

lateinischer Handschriften – Hellgardt<sup>6</sup> spricht in diesem Zusammenhang von »Anlagerungstechnik« – ist zunächst der Normalfall deutscher Überlieferung. Das laborierte Konzept der deutschen Sammelhandschrift ist demgegenüber ein geradezu unwahrscheinlicher Spezialfall, daneben treten die wenigen Texte, deren Umfang eine Einzelüberlieferung ermöglichte oder erforderte.<sup>7</sup> Die Gründe für die Wahl dieser oder jener lateinischen Handschrift für die Anlagerung kleinerer deutscher Stücke sind oft evidenterweise von inhaltlichen beziehungsweise gattungssystematischen und funktionsspezifischen Kriterien geleitet: Deutsche Zauber- und Segenssprüche erscheinen gemeinsam mit lateinischen Exorzismen oder medizinischen Texten, Beichten und Gelöbnisse mit liturgischen Stücken und Predigten, deutsche Gebete mit lateinischen Erbauungs- und Andachtstexten.<sup>8</sup> Weniger zufällig sind dagegen diejenigen Sammlungen<sup>9</sup> lateinischer und volkssprachiger Texte, die »von vornherein zur gemeinsamen Aufzeichnung in einer Sammelhandschrift bestimmt waren«, <sup>10</sup> wie bei Kommentar- oder Briefsammlungen, Legenden und Viten oder Predighandbüchern. Übergänge zwischen diesem und dem »Anla-

<sup>6</sup> Hellgardt [Anm. 3], S. 29f.

<sup>7</sup> Bis ins 12. Jahrhundert sind das Otfrids von Weissenburg »Evangelienharmonie«, der »Heliand«, das »Rolandslied« des Pfaffen Konrad im cpg 112, »Das St. Trudperper Hohe-lied« (obwohl erst ab dem 13. Jahrhundert vollständig greifbar, ist die Einzelüberlieferung des Originals anzunehmen, ähnliches gilt für die »Kaiserchronik« und die Werke von Fau Ava). Vgl. die Übersicht und Beschreibung bei: Ernst Hellgardt: Die deutschsprachigen Handschriften im 11. und 12. Jahrhundert. Bestand und Charakteristik im chronologischen Aufriß, in: Volker Honemann, Nigel F. Palmer (Hgg.): Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxford/Kolloquium 1985, Tübingen 1988, S. 35–81 und das stetig wachsende »Paderborner Repertorium der deutschsprachigen Textüberlieferung des 8.–12. Jahrhunderts«, URL: [<http://www.paderborner-repertorium.de/>], letzter Zugriff: 11. 07. 2011.

<sup>8</sup> Vgl. zur Auswertung von Überlieferungszusammenhängen Hellgardt [Anm. 3], ders.: Die deutschen Zaubersprüche und Segen im Kontext der Überlieferung (10.–13. Jahrhundert). Eine überlieferungsgeschichtliche Skizze, in: Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di lettere Filosofia e Belle Arti, Vol. LXXI, Messina 1997, S. 6–62 und ders.: Zur Pragmatik und Überlieferungsgeschichte der altdeutschen Beichten (achtes bis zwölftes Jahrhundert), in: Bergmann [Anm. 5], S. 61–95.

<sup>9</sup> Es scheint angebracht, nur beim Typus der willkürlichen Zusammenstellung eigentlich von »Sammlung« zu sprechen, da das grundsätzliche Prinzip der Sammlung in der additiven Expansion liegt und entsprechend »keinen fixen Zielpunkt kennt« (Nikolaus Wegmann: Im Reich der Philologie. Vom Sammeln und Urteilen, in: Christoph König, Eberhard Lämmert [Hgg.]: Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900, Frankfurt/M. 1999, S. 260–272, hier S. 263; vgl. zum Prinzip der Expansion und zum seriellen Konzept des Sammelns Boris Groys: Sammeln, gesammelt werden. Die Rolle des Museums, wenn der Nationalstaat zusammenbricht, in: Lettre International 33 [1996], S. 32–37). Es ist also zwischen (willkürlicher, potentiell unabschließbarer) Sammlung und (konzeptionell motivierter) Kompilation zu unterscheiden. Für die hermeneutische Beurteilung oder auch gattungssystematischen Typologisierung von ein- oder mischsprachigen Textzusammenstellungen ist es entscheidend, ob diesen eine regelgeleitete Motivation von Auswahl und Ordnung vorgängig zugrundeliegt oder sich im Falle des Anlagerungstyps erst sekundär gewisse Sammlungsprinzipien ergeben und beschreiben lassen, welche oft entsprechend weit weniger kohärent ausgebildet sind oder auch die Gefahr bergen, dass »am Ende jede auf ein Allgemeines zielende These sich auflöst« (Wegmann, S. 264).

<sup>10</sup> Vgl. Hellgardt [Anm. 3], S. 29f. (Zitat S. 29).

gerungstyp« können fließend sein, bewusst konzipierte Kompilationen konnten etwa mit neuen Anlagerungen versehen werden, der Anlagerungstyp als Vorlage für eine motivierte Sammlung dienen.

Der Zusammenhang von Volkssprache und Latein kann sich in vielen Fällen aber auch weit weniger offensichtlich darstellen und die Motive ihres aufeinander Verwiesenseins viel schwieriger oder für unsere moderne Kultur, die zum Teil über völlig andere Text- und Literatursystematiken sowie entsprechende Ordnungsprinzipien verfügt, gar nicht mehr nachvollziehbar sein. Trotz solcher Schwierigkeiten sollte jedoch zunächst davon ausgegangen werden, dass ein entsprechendes Prinzip hinter der Zusammenstellung beider Sprachen gestanden hat, »und sei es auch noch so verborgen durch die Einwirkungen sekundärer, verunklärer Faktoren«.<sup>11</sup> Auffällig viele Texte sind beispielsweise gemeinsam mit den Werken Gregors des Großen überliefert. Das betrifft nicht nur die frühe deutsche Glossierung von Gregors Werken (für die althochdeutsche Zeit sind weit über 100 glossierte Handschriften katalogisiert worden), sondern auch die gemeinsame Überlieferung weiterer, thematisch völlig unterschiedlicher Texte mit deutschen Glossen wie der »Versus« und die Einträge eigenständiger Dichtungen wie des »himelrîche«, »Ezzos Gesang«, des »Memento Mori«, der »Summa theologiae«, der »Altsächsischen Homilie Bedas« und der »Essener Heberolle«,<sup>12</sup> mehrerer Beichten und weiterer Texte.<sup>13</sup> Vermuten lässt sich entweder die Notwendigkeit einer Autorisierung deutschen Schreibens, die durch das Nebeneinander mit den Texten des Kirchenvaters hergestellt werden konnte, oder – profaner und vom Lateinischen her gedacht – eine gemeinsame Überlieferung durch die bloße Häufung und geographische Verbreitung Gregor'scher Werke in großzügigem Stil: das heißt mit viel Raum für Randeinträge. In jedem Fall geht man von einem gewissen »Gebrauch« der Texte aus, der für die Bedeutung und Position der einzelnen Stücke innerhalb eines Überlieferungskonvois verantwortlich zeichnet.

Die Begriffe »Gebrauch« beziehungsweise »Gebrauchssituation« und »funktion« gehen zurück auf Hugo Kuhn. Er plädierte für eine Philologie als »Instrument definierender Situationsbeschreibung«, deren Betreiben es sein solle, »eine Phänomenologie jedes überlieferten Textes zu liefern«, und das heißt, die »Struktur mittelalterlicher Texte im Gebrauch« zu bestimmen.<sup>14</sup> Diese »kulturhistorische Aufgabe literarhistorischer Mediävistik« führe auf die Spuren »jener so typisch[en]« und »immer wieder erneute[n]« mittelalterlichen »Faszination« am religiösen Kult, Rechtsordnungen, heldischer Vergangenheit, höfischer Minne usw. Die kulturhistorische Faktizität der montierten Reaktuali-

<sup>11</sup> Ebd., S. 28.

<sup>12</sup> Diese sind gemeinsam mit deutsch glossierten Gregor-Homilien (Düsseldorf, LB, Cod. B80, fol. 153<sup>r</sup>, 152<sup>v</sup> und 153<sup>v</sup>) überliefert.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Christine Stridde: Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation »zwischen« St. Trudperter Hohelied- und Mechthilds von Magdeburg »Das Fließende Licht der Gottheit«, Stuttgart 2009, S. 75, Anm. 289.

<sup>14</sup> Hugo Kuhn: Versuch einer Theorie der deutschen Literatur im Mittelalter, in: ders.: Text und Theorie, Stuttgart 1969, S. 3–9, hier S. 4.

sierung solcher symbolischer Ordnungen sei demnach als unmittelbare Spiegelung des Textgebrauchs aufzufassen.<sup>15</sup> »Die mittelalterliche Kunst hat nicht nötig, wieder nach Gebrauchsbedingungen zu suchen, sie ist noch in deren Realität wesentlich befaßt.<sup>16</sup> [...] Dieses reale Eingeschlossensein des Sinnes der Kunst in ihrer Gebrauchsfunktion« erlaube dem Werk dann auch keinen Sinn abseits seiner Gebrauchsfunktion, kann deshalb auch bloß »Gebrauchssinn[ ]«,<sup>17</sup> beziehungsweise, wie es bei Kuhn an anderer Stelle heißt, »Sinnfunktion«<sup>18</sup> sein. Kurz: die Substanz der Materialität der Form allein bestimme den Inhalt, der in seinem Gebrauch sich vollkommen erfüllt. Form, Inhalt und Gebrauch beziehungsweise Funktion eines Textes seien entsprechend identisch.

Jan-Dirk Müller kritisiert zu Recht nicht nur diese pauschale Verwendung und fehlende Präzision des Gebrauch-Begriffs – wenn man ihm überhaupt terminologische Begriffsqualität zugestehen will, sinnvoller wäre etwa von kommunikativer Aktualisierung zu reden –, sondern vor allem auch die kategorische Herleitung der sozialgeschichtlichen Bedeutung eines Textes von den Weisen des ›Gebrauchens‹ oder ›Verbrauchens‹, wie es bei Kuhn außerdem heißt.<sup>19</sup> Schließlich seien in allen Texten »Elemente sozialer Erfahrung und Modelle kollektiver Aneignung von Welt sedimentiert, deren Wirkungspotential im jeweils konkretisierbaren ›Gebrauch‹ nicht ausgeschöpft wird, geschweige von ihm determiniert ist.«<sup>20</sup> Dass Kuhn entsprechend den Gebrauch seiner Texte speziell von paratextuellen Merkmalen her bestimmt, ist im Grunde nur konsequent, jedoch dürften die Texte Oswalds von Wolkenstein oder Hugos von

<sup>15</sup> Ebd., S. 5.

<sup>16</sup> Als Beispiel führt Hugo Kuhn: *Mittelalterliche Kunst und ihre Gegebenheit. Kritisches zum geisteswissenschaftlichen Frageansatz anhand der Überlieferung als Strukturproblem des Minnesangs*, in: ders. [Anm. 13], S. 28–46, hier S. 32, die faktische »Realität« der Form als Grundlage der Funktionsbestimmung der Passions- und Osterworte für die christliche Offenbarung, die liturgische Feier und das Wesen des mittelalterlichen Schauspiels an. Eine poetische, epische oder anderweitig ästhetisch-literarische Aktualisierung des Textes sei lediglich als Bearbeitung »diese[r] übergeifenden Realität« und identische Weitergabe des ursprünglichen Gebrauchs aufzufassen. Dagegen wäre zu setzen Rainer Warning: *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974 (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste. Texte und Abhandlungen 35).

<sup>17</sup> Kuhn [Anm. 15], S. 34f.

<sup>18</sup> Ebd., S. 37. Vgl. auch S. 38 über das mittelalterliche Lied: »Die Form kann also noch gar nicht gegenständlich sprachliche Form als solche sein, sondern ist relativ sinnindifferentes Formgerüst«.

<sup>19</sup> Hugo Kuhn: *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters*, Tübingen 1980, S. 78–85.

<sup>20</sup> Jan-Dirk Müller: *Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen*, in: Wilhelm Voßkamp, Eberhard Lämmert (Hgg.): *Historische und aktuelle Konzepte der Literaturgeschichtsschreibung. Zwei Königskinder? Zum Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft*, Tübingen 1986 (Kontroversen, alte und neue 11), S. 56–66, hier S. 59. Die interpretatorischen Schwierigkeiten lassen sich etwa ablesen bei Klaus Grubmüller: *Elemente einer literarischen Gebrauchssituation. Zur Rezeption der aesopischen Fabel im 15. Jahrhundert*, in: Peter Kesting (Hg.): *Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters*. Fs. Kurt Ruh, München 1975 (Medium aevum 31), S. 139–159.

Montfort zu weit mehr »gebraucht« worden sein als zum »Familienerbe«, <sup>21</sup> auch wenn dies die Überlieferungsträger nicht explizit versprachlichen. Ihre kulturhistorische Bedeutung werden die Cuvres kaum erst im Akt des Hinterlassens erhalten haben; obwohl die literarische Sinnstiftung im Mittelalter im Horizont vorwiegend mündlicher Kommunikation zwar weit stärker von der Rezeption her bestimmt worden sein mag, wird sie ohne die Textentstehung und den sie befördernden Kontext dann doch nicht denkbar sein. Solche Funktionen sind bei Kuhn einerseits wesentlich zu stark vom Werk entkoppelt, »ist es nicht das Werk, das autorisiert wird, sondern der Gebrauch«. <sup>22</sup> Vielmehr sind Werk und -funktion aufeinander angewiesen, gerade weil »literarische Tätigkeit – produktiv wie rezeptiv – nicht oder noch kaum von allen anderen gesellschaftlichen Tätigkeiten abgelöst ist, vielmehr eingebettet ist in Situationen«. <sup>23</sup> Das heißt aber auch, dass einzelnen Texten oder Textelementen keine eindeutige oder gar historisch stabile Funktion entspricht, sondern im Moment ihres Auftauchens können sie zeitgleich verschiedenste Funktionen haben sowie im Verlauf der Jahrhunderte ihre Funktionen verändern, eintauschen, vermehren oder vermindern, abhängig von den jeweiligen Situationen ihrer kommunikativen Aktualisierung. <sup>24</sup>

Für die kulturhistorische Verortung des Werks und die Beschreibung seines Verhältnisses zu seiner kommunikativen Funktion scheint es andererseits nicht sinnvoll, Situation und Funktion dabei zusammenfallen zu lassen, sie wie zwei Ausdrücke oder Perspektiven desselben Sachverhalts zu verwenden, was Kuhn suggeriert, <sup>25</sup> sondern sie zunächst analytisch zu trennen. Dass dadurch die Grenzen zwischen Textualität, Situationalität und Funktionalität erst sichtbar und beschreibbar werden, trägt gerade dem Umstand Rechnung, dass die komplexe Realität der Zusammenhänge zwischen deutscher und lateinischer Textüberlieferung eine der Übergangsphänomene ist.

\*

Beginnen wir mit einem Fall von Beziehungsvariante zwischen deutscher und lateinischer Textualität, welche implizit aus der weiteren Entwicklung des Übersetzens hervorgeht und durch die Erfordernisse der Laienunterweisung

<sup>21</sup> Kuhn [Anm. 18], S. 83.

<sup>22</sup> Ebd. Vgl. auch schon Wieland Schmidt: Die vierundzwanzig Alten Ottos von Passau, Leipzig 1938 (Palaestra 212), dessen Erbe sich die Würzburger Forschergruppe »Spätmittelalterliche Prosaforschung« um Kurt Ruh in den 1970er Jahren verpflichtet sah in Abwendung von der Literatursoziologie. Vgl. zum Forschungs- und Theoriedesign alter und neuer Überlieferungsgeschichtsschreibung besonders Georg Steer: Gebrauchsfunktionale Text- und Überlieferungsanalyse, in: Kurt Ruh (Hg.): Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung, Tübingen 1985 (Texte und Textgeschichte 19), S. 5–36.

<sup>23</sup> Müller [Anm. 19], S. 57.

<sup>24</sup> Hagen Keller: Einführung zum Kolloquium, in: ders. [u. a.]: Der Codex im Gebrauch. Akten des Internationalen Kolloquiums 11.–13. Juni 1992, München 1996 (Münstersche Mittelalter-Schriften 70), S. 11–20.

<sup>25</sup> Vgl. Kuhn [Anm. 13], S. 8. Ähnlich unscharf Keller [Anm. 23], S. 11.

in religiösen Themen von der deutschen Sprache her motiviert ist. Auch wenn in diesem Zusammenhang Deutsch und Latein auf dem Pergament zunächst weiterhin einander äußerlich zugeordnet bleiben, geht es doch schnell um weit mehr als um bloßes Übersetzen oder ökonomische Überlieferungszwänge: Es geht dann in der weiteren Entwicklung, soviel sei im Voraus gesagt, um die Eroberung von kontextuellen Freiräumen volkssprachiger Mündlichkeit und Schriftlichkeit innerhalb der fortwährend ablaufenden lateinischen spirituellen Kommunikationsprozesse und bald um die Etablierung ganz neuer und eigener Kontexte, die für deutsches Sprechen und Schreiben reserviert werden. Es handelt sich beim ›Ausgburger Gebet‹ auf den ersten Blick um einen wenig spektakulären Fall:

*Deus, cui proprium est misereri semper et parcere, suscipe deprecationem nostram,  
Ut, quos catena delictorum constringit, miseratio tuae pietatis absoluat.  
per [dominum nostrum].*

*Got, thir eigenhaf ist, thaz io genathih bist, Intfaa gebet unsar (thes  
bethurfun uuir sar), thaz uns thio ketinun bindent thero sundun,  
thinero mildo genad intbinde haldo.<sup>26</sup>*

Im Grunde handelt es sich um zwei Gebete, ein deutsches und ein lateinisches. Letzteres hat in der römischen Kirche seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts seinen Ort in der Bittliturgie nach der Allerheiligenlitanei<sup>27</sup> zum 25. April, also dem St. Markustag, und an den drei Bittagen vor Christi Himmelfahrt. Es ist leicht zu sehen, dass der deutsche Text eine relativ genaue Wiedergabe des lateinischen darstellt, aus der Prosa allerdings gereimte Langzeilen macht. Die Handschrift, der die beiden Gebete auf dem ersten Blatt vorangestellt sind, enthält aber kein Brevier oder andere liturgische Texte, die auf die ursprüngliche kanonische Gebrauchssituation des Gebets innerhalb der Bittagsprozessionen verweisen, sondern ein gemischtes Textkonglomerat aus der ›Mainzer Paenitentialiensammlung‹, dem ›Paenitentiale additum Pseudo-Bedae-Egberti‹, den ›Canones‹ der Synode von Worms 868, einigen Kapitularien sowie einer Reihe von kanonistischen Einzelexzerpten und Kurztexten mit Bezug auf die bischöfliche Synodalverwaltung.<sup>28</sup> Bereits das lateinische Gebet ist also nicht einfach nur in einen neuen Überliefe-

<sup>26</sup> Zitiert nach Elias von Steinmeyer (Hg.): Die kleineren althochdeutsche Sprachdenkmäler, Berlin 1916, S. 92 [Nr. XVIII]; Abbildung in: Althochdeutsche Schriftdenkmäler des IX. bis XI. Jahrhunderts, hg. v. Otto Glauning, Erich Petzet, München 1910 (Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München I), Tafel X.

<sup>27</sup> Schon 816 hatte Papst Leo III. die Heiligenlitanei in Rom eingeführt. Der Text des lateinischen Gebets findet sich im ›Sacramentarium Gregorianum‹ (Das Sacramentarium Gregorianum. Nach dem Aachener Urexemplar, hg. von Hans Lietzmann, Münster 1921 [ND Münster 1967] [Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 3], Nr. 201,12). Die Übersetzung des vorangehenden lateinischen Zitats aus der Heiligenlitanei fügt ein: *thes bethurfun uuir sar*.

<sup>28</sup> Vgl. Hubert Mordek: *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, München 1995 (MGH Hilfsmittel 15), S. 287–305.



rungskontext überführt, sondern auch in einen neuen Sinnzusammenhang gebracht worden. Da die Handschrift vorwiegend Bußbücher und auf Bußpraktiken verweisende Texte enthält, erklärt sich der Eintrag des »Augsburger Gebets«, das ebenfalls ein Bußtext ist, leicht nach inhaltlichen Kriterien. Dass es sich dabei nicht um eine zufällige, sondern reflektierte Rekontextualisierung handelt, wird schon dadurch deutlich, dass der Zusatz *et omnes famulos tuos*, also die Bitte um Erlösung der Heiligen, wie sie im Kanon der Allerheiligenlitanei fest verankert ist, bereits eliminiert wurde. Eine Federprobe, wie man vermutet hat, ist jedenfalls schon wegen der herausragenden Positionierung auf dem ersten Pergamentblatt ganz unwahrscheinlich.<sup>29</sup> Warum aber eine deutsche gereimte Übersetzung erdichten in einer ansonsten genuin lateinischen Handschrift, die offenbar weder für den Schulunterricht noch für die Laienunterweisung gedacht war?

»Sigihards Gebet« am Ende der Freisinger Otfrid-Handschrift<sup>30</sup> weist ein ähnliches Nebeneinander von deutscher und lateinischer Sprache auf:

	<i>Tu autem domine miserere nobis.</i>	<i>AMEN</i>
	<i>Domine iubenedicere.</i>	
	<i>Du himilisco trohtin, Ginade</i>	
	<i>uns mit mahtin</i>	
	<i>In din selbes riche, Sóso dir</i>	<i>Tu autem domine miserere nobis</i>
	<i>giliche.</i>	
<i>Aliter</i>	<i>Trohtin Christ in himile, Mit</i>	<i>Tu autem domine miserere nobis</i>
	<i>dines fater segane</i>	
	<i>Gínáde uns in ġuun, Daz</i>	<i>Tu autem domine miserere nobis</i> <sup>31</sup>
	<i>uuir níliden uuêuuín.</i>	

<sup>29</sup> Ähnliches überliefert das »Fränkische Gebet« (821, gemeinsam mit lat. Glaubensbekenntnissen, Texten Augustins und Isidors, bischöflichen und kaiserlichen Briefsammlungen, »Admonitio generalis« und »Legationis Edictum«), bei dem die Übersetzungsrichtung allerdings verkehrt wurde, d.h. das deutsche Gebet wurde ins Lateinische übersetzt, zwei Germanismen im lateinischen Textteil weisen darauf hin. Hinzu kommt das »Klosterneuburger Gebet« (11. Jh., gemeinsam mit dem »Psalterium Sankt Leopoldi«), das ganz ohne lateinischen Kotext auskommt. In allen diesen Gebeten aber geht es um die Vergebung der Sünden und um Gnade beim jüngsten Gericht. Ähnliches ist auch zahlreich in rein lateinischer Sprache überliefert: z.B. im Clm 4616 zwei lat. Gebete: 160<sup>r</sup> ein Beichtgebet und 160<sup>v</sup> ein Gebet zum Sündenerlass; zitiert bei Günter Glauche: Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern: Clm 4501–4663, Wiesbaden 1994, S. 204 (auf 52<sup>va</sup>–54<sup>ra</sup> enthält der Codex außerdem die »Benediktbeurer Ratschläge und Gebete«).

<sup>30</sup> Immernoch so genannt, obwohl nachgewiesen ist, dass der Text nicht vom Schreiber der Evangelienharmonie stammt, vgl. dazu Wolfgang Milde: Das ahd. »Gebet des Sigihard« und sein Schreiber. Eine paläographische Studie, in: Jens Haustein [u. a.] (Hgg.): Septuaginta quinque. Fs. Heinz Mettke, Heidelberg 2000 (Jenaer Germanistische Forschungen N. F. 5), S. 285–293; schon Bernhard Bischoff hatte die Identität der Schreiber für »[g]anz unwahrscheinlich« gehalten (Die süddeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit, Bd. I: Die bayerischen Diözesen, Leipzig [u. a.] 1940 [Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 49 = 2. Serie Heft 32], S. 129).

<sup>31</sup> Petzet, Glauning [Anm. 25], Bd. I, Tafel VIII. – Abkürzungen habe ich aufgelöst.

Verglichen mit dem ›Augsburger Gebet‹ handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine volkssprachige Übersetzung eines lateinischen Originals, sondern um einen eigenständigen deutschen Text, dem zunächst eine lateinische Formel vorgeschaltet ist: *Tu autem domine miserere nobis. Domine iubenedicere*, beziehungsweise *Jube, domine, benedicere. AMEN*. Das *Tu autem domine miserere nobis* wiederholt sich schließlich drei Mal am rechten Rand. Da das *Tu autem* früh und mittags nach der *lectio mensae* gebetet wurde, hat man schnell geschlossen, dass Otfrids ›Evangelienbuch‹ für einen hymnischen Vortrag bei Tisch gedacht gewesen sein müsse, die Gebetsformel sei der Beweis.<sup>32</sup> Allerdings hat die Formel auch in der *lectio* zur Prim und Complet ihren (para)liturgischen Ort, woran man sehen kann, dass solche Formeln schon im klösterlichen Alltag verschiedene Situationen des ›Gebrauchs‹ haben konnten, während ihre Funktion für die *lectio* jeweils die gleiche blieb.

»The custom of giving a blessing before the lections was already in existence in the fourth century. The ruler of the choir, who gave it in the beginning, gave also the signal for the termination of the lesson by the words, ›Tu autem‹ (scil. desine or cessa), to which the reader responded ›Domine miserere nobis‹, while the choir answered ›Deo gratias‹.«<sup>33</sup>

Wenn der Abt entschieden hatte, es sei genug gelesen, gab er das entsprechende Zeichen zum Aufhören mit *Tu autem*, worauf der Vorleser mit *Domine miserere nobis* antwortete.

»After the Abbot had given his blessing and begged of God to grant the two-fold favour of a quiet night and a good death, a monk read from Holy Scripture, and when a suitable portion was read, or at the end of a Scripture chapter or theme, the Abbot said, ›Tu autem‹ and the reader ›Tu autem, Domine, miserere nobis‹. This was to ask God to pardon faults both of reader in his reading and of monks, who, perhaps, were drowsy and inattentive.«<sup>34</sup>

Vielleicht hat deshalb nicht der Schreiber des Otfrid'schen Textes das lateinisch-deutsche Textensemble, angesichts der *mise en page* offenbar aber in Absprache mit Sigihard zu verantworten, sondern jemand, der die Evangelienharmonie vorgetragen hat. Die originäre Funktion der lateinischen Formel

<sup>32</sup> Bernhard Bischoff: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971), S. 101–134, hier S. 105; vgl. ebenso Hugo Kuhn: Gattungsprobleme der mittelhochdeutschen Literatur, in: ders.: Dichtung und Welt im Mittelalter, Stuttgart 1969, S. 41–61, hier S. 251 mit Anm. 3; außerdem Milde [Anm. 29], S. 286. Auch noch im Anschluss an Milde in: Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie, übers., hg. u. komm. v. Stephan Müller, Stuttgart 2007 (RUB 18491), S. 358. Vorsichtig dagegen schon Friedrich Ohly: Zum Dichtungsschluß *Tu autem, domine, miserere nobis*, in: ders.: Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung, hg. v. Uwe Ruberg u. Dietmar Peil, Stuttgart, Leipzig 1995, S. 1–33, hier S. 2.

<sup>33</sup> Edward J. Quigley: The Devine Office. A Study of the Roman Breviary, Dublin 1920, S. 86.

<sup>34</sup> Ebd., S. 99. Vgl. auch Suitbert Bäumer: Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage, Freiburg/Br. 1895, S. 268 und Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg/Br. 1912, Bd. 2, S. 559f.

könnte jedenfalls darauf hindeuten, dass der deutsche Text oder dessen Vortrag ebenfalls mit der bei der *lectio* üblichen *benedictio* beendet wurde. Das passt auch in gewisser Weise zu dem das deutsche Gebet zusätzlich einleitenden *Jube benedicere Domine*, denn diese Formel wird vor der *lectio* zur Prim und Complet vom Vorleser gesprochen, war und ist noch heute allgemein im ›Ordo Missae‹ als segnende Vorbereitung des Priesters oder Diakons<sup>35</sup> zur Evangelienlesung üblich. Dürfen wir aber deshalb daraus schließen, dass Otfrids deutsches ›Evangelienbuch‹ die lateinische Evangelienlesung in der Messe ersetzen sollte? Die Beantwortung der Frage nach dem Anlass des deutschen Vortrags hängt also von den Gründen für die Konzeption des zweisprachigen Ensembles ab. Bestimmt man diese auf Grundlage einer von der lateinischen Formel vorgegebenen Gebrauchssituation des Textes, müsste man tatsächlich mit einem Vortrag zu einer der genannten *lectio*-Zeiten oder gar in der Messe rechnen.

Die *tu-autem*-Formel schließt nun auch das ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad ab:

*ich nehân der nicht an gemêret,  
ich nehân der nicht überhaben.  
swer es iemer hæere gesagen,  
der scol in der wâren gotes minne  
ain pater noster singe  
ze helve minem hêren,  
ze trôste allen geloubigen sêlen,  
daz unsich got an rechtem gelouben mache veste,  
daz uns an guoten werken niene gebreste,  
unt mache uns sîn rîche gewis.  
tu autem, domine, miserere nobis.* (V. 9084–9094)<sup>36</sup>

Man hat deshalb angenommen, das ›Rolandslied‹ sei als Legende im klösterlichen Speisesaal<sup>37</sup> oder doch wenigstens an der Tafel des Welfenhofes vgetragen worden. Wie beim ›Augsburger Gebet‹, bei dem die ›Federprobe‹ als das gleiche Verlegenheitsargument erhalten musste, das man früher für ›Sighards Gebet‹ in Anschlag gebracht hatte,<sup>38</sup> bevor man überhaupt an die *lectio mensae* dachte, stellt man das ›Rolandslied‹ in den Horizont einer von der

<sup>35</sup> Beim Hochamt liest der Priester zunächst still das Evangelium, danach segnet er den Weihrauch. Es folgt das Gebet des Diakons ›Munda cor‹ und die Bitte um den Segen des Priesters mit den Worten *Jube, domne, benedicere*. Der Priester antwortet: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis* [...] (ganz ähnlich dem *Domine, labia mea aperies*, s. u.), woraufhin der Diakon das Evangelium singt; vgl. *Missale Romanum*. Das vollständige Römische Meßbuch. Mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O. S. B., hg. v. Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg/Br. [u. a.] 1963, S. 451.

<sup>36</sup> Zitiert nach: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, hg., übers. u. komm. v. Dieter Kart-choke, Stuttgart 2001.

<sup>37</sup> Vorsichtig Ohly [Anm. 31], S. 2 und ders.: Die Legende von Karl und Roland, in: Leslie Peter Johnson [u. a.] (Hg.): Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridge Colloquium 1971, Berlin 1974, S. 292–343; auch Herbert Kolb: Rolandslied-Lesung im Deutschen Orden, in: IASL 15 (1990), S. 1–12.

<sup>38</sup> Petzet, Glauning [Anm. 25], Bd. I, zu Tafel VIII.

lateinischen *tu-autem*-Formel determinierten Gebrauchssituation des Textes,<sup>39</sup> »in die Tradition der liturgischen Lesungstexte des Offiziums und den Dichter in die des Lektors einer geistlichen Gemeinde.«<sup>40</sup> Geht man von einer systematischen Identität von Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion aus und überträgt die ursprüngliche kommunikative Bedeutung des lateinischen Textelements schematisch auf den gesamten Text, muss man zu diesem Ergebnis für eine sozialgeschichtliche Verortung des ›Rolandsliedes‹ kommen.

Die lateinischen Formeln haben jedoch über ihren Anlass (bzw. Situation) der *lectio* oder Messe hinaus eine Bedeutung (bzw. Funktion), von der mittelalterliche Quellen zur Ausübung der Liturgie schließlich auch Urkunde geben:<sup>41</sup> Das einleitende *Jube benedicere* fungiert als Bitte um Auftrag und Segen des Chorgebet-Leiters sowie als Bitte um göttliche *inspiratio* und Gnade für eine angemessene, würdige und korrekte Verkündung: *Lecturus uero benedictionem petens hoc significat, quod nemo nisi missus aut permissus officium praedicandi usurpare debeat. ›Quomodo enim praedicabunt, inquit apostolus, nisi mittantur?‹*<sup>42</sup> Hingegen ist das abschließende *tu autem* als Demutsformel des gegenüber dem Verkündungsauftrag ewig unvollkommenen Dieners zu verstehen.<sup>43</sup> Diese fungiert einerseits quasi als Generalentschuldigung für die auch nur potentielle Unaufmerksamkeit der Zuhörer und andererseits als Abbitte des Vorlesers bei Gott für die eigene Sündhaftigkeit beim Vortrag, die sich eventuell durch Überheblichkeit, Genussucht oder andere Verfehlungen seinerseits ausgedrückt haben mögen. Etwa könnte er unzulässigerweise etwas hinzugefügt oder weggelassen haben. Im Prinzip handelt es sich um ein obligatorisches Schuldeingeständnis, da keine Verkündung durch den Menschen ohne Sünde sein könne.<sup>44</sup> Auf diese Weise entspricht nach Honorius Augustodunensis die Einleitung zur *lectio* der Beauftragung durch den Kaiser mit einer Gesandtschaft, die vom Lesenden erfüllt und nach dem Vollzug mit dem abschließenden *Tu autem* an den Auftraggeber zurückgegeben wird:

<sup>39</sup> Zum geistesgeschichtlichen Zusammenhang der französischen Chanson de geste mit der Heiligenlegende (vollkommen in Absehung von einer systematischen Unterscheidung zwischen Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion, wie sie von mir unten genommen wird) vgl. Ohly [Anm. 31], S. 6–12 und 25–30.

<sup>40</sup> Ohly [Anm. 31], S. 2.

<sup>41</sup> Beispielsweise Johannes Beletus: *De ecclesiasticis officiis* (PL 202); Honorius Augustodunensis: *Gemma animae* (PL 172, 583C); Sicardus von Cremona: *Mitrale sive Summa de officiis ecclesiasticis* (PL 213); Rupert von Deutz: *De divinis officiis* (CCCM 7), nachgewiesen bei Ohly [Anm. 31], S. 12f.

<sup>42</sup> Rupert von Deutz [Anm. 40], I, 12.

<sup>43</sup> Vgl. Apc 22, 18f.: *Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto; et, si quis diminuerit de verbis libri prophetiae huius, auferet Deus partem eius de libro vitae et de civitate sancta et de his quae scripta sunt in libro isto.*

<sup>44</sup> Rupert von Deutz [Anm. 40], I, 13: *Quodque in fine dicit: ›Tu autem Domine miserere nostri‹, hoc innuit ne ipsum quidem bonum officium praedicandi sine alicuius vel levis culpa puluere posse peragi. Nam, ut ait beatus Augustinus: ›Verbum praedicationis securius auditur quam dicitur.‹ Praedicator quippe cum benedicere se sentit, difficile nimis est, ut non quantulumcumque spiritu relationis tangatur. Et quia quasi per terram ambulat et pedes eius aliquo puluere sordidantur, idcirco misericordia Dei indiget, ut in hac parte lauetur, etiamso mundus sit totus.*

*Qui jube, domne benedicere dicit, quasi licentiam eundi petit. Benedictio vero sacerdotis est licentia imperatoris. Ipsa autem lectio est injunctae legationis executio. Tu autem Domine, reversionem legati exprimit, dum commissum mandatum reddit.*<sup>45</sup>

Sieht man einmal von der Gebrauchssituation ab und konzentriert sich statt dessen auf die Gebrauchsfunktion, beanspruchten die deutschen Dichtungen, Otfrids ›Evangelienharmonie‹ und das ›Rolandslied‹, die lateinische liturgische Formel als Verfahren zur Legitimation göttlich inspirierter und autorisierter Rede in der Volkssprache, ohne dass mit der Gebrauchsfunktion gleichzeitig die Gebrauchssituation vom lateinischen Kommunikationszusammenhang übernommen sein muss. Es ginge bei den zweisprachigen Ensembles also nicht um die Markierung von Kommunikationsraum, -zeit und -anlass, das heißt eines Vortragstextes für die *lectio* beim Essen oder zu den Tagzeiten, sondern vielmehr um eine von der Deutschsprachigkeit her motivierte Adaptation des Heiligkeitsstatus lateinischer Texte vor dem Hintergrund der immer schon dialogisch zwischen Gott und Gemeinde gedachten spirituellen Kommunikation. Durch die Übernahme dieses funktionalen Aspekts kann es dem volkssprachigen Sprechen und Schreiben gelingen, einerseits in den dauernd ablaufenden lateinischen, spirituellen sowohl schriftlichen als auch mündlichen Kommunikationsstrom einzutreten, indem es die gleiche Geltung beansprucht wie die heilige Fremdsprache. Die Demutshaltung, die jeweils durch die Formeln ausgedrückt wird, richtet sich demnach nicht lediglich auf die *performance* des lateinischen, bereits göttlich autorisierten da kanonischen Textes, sondern schon auf den Wortlaut selbst.

Signifikant für diesen Zusammenhang ist der Legitimationsaufwand, den Otfrid schon in den Widmungsschreiben und dem Prolog zu seiner Evangelienbearbeitung betrieben hatte, um die Volkssprache mit angemessener Geltung gegenüber ihrem Gegenstand auszustatten.

*Wánana sculun Fránton éinon thaz biwánton,  
nû sie in frénkisgon bigínnen, sie gotes lób singen?  
Níst si so gisúngan, mit régula bithuúngan:  
si hábet thoh thia rihti in scóneru slíhti.  
Íli thu zi nóte, theiz scóno thoh gilute,  
joh gótes wizod thánne tharána sconó hélle;  
Tház tharana sínge, iz scóno man ginenne;  
in themo firstántnisse wir giháltan sin giwísse;  
Thaz láz thir wesán súazi: so mézent iz thie fúazi,  
zít joh thiú régula; so ist gótes selbes brédiga.  
Wil thú thes wola dráhton, thu métar wolles áhton,  
in thína zungun wirken dúam joh sconu vërs wolles dúan:  
Il io gótes willen állo ziti irfüllen* (I.1.33–45)<sup>46</sup>

Jeder solle in seiner Sprache das Lob Gottes singen, ob dies nun Latein oder Fränkisch sei, so hatte es schon die Frankfurter Synode 794 zumindest für

<sup>45</sup> Honorius [Anm. 40], II,5.

<sup>46</sup> Zitiert nach: Otfrids Evangelienbuch, hg. v. Oskar Erdmann, besorgt v. Ludwig Wolff, Tübingen 1973 (ATB 49).

das Predigen verfügt: *Ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditor, si iusta petierit.*<sup>47</sup> Nach Otfrids Ansicht müsse die Sprache einzig schön, das heißt in eine ebenmäßige Form zu bringen sein. Das Fränkische wäre dafür zwar nicht so gut geeignet wie das Lateinische, trotzdem sei auch mit ihm die erforderliche Regelmäßigkeit herzustellen, so dass man auch das, was in der Volkssprache gesungen wird, schön nennen könne. Eine »ethische Umdeutung der poetisch-formalen Argumente« zu einem nur übertragenen Sinn<sup>48</sup> vermag ich aus dieser offenkundigen Verunsicherung nicht zu lesen. Der Widerspruch zwischen Defizit und Vermögen der fränkischen Sprache gegenüber der christlichen Verkündung scheint vielmehr das prekäre Spannungsverhältnis zwischen Latein und Volkssprache im Frühmittelalter zu dokumentieren, welches den Motor für die zunehmende Emanzipation der Volkssprache darstellt und die exemplarischen Textsymbiosen dokumentieren. Spirituelle Kommunikation in deutscher Sprache ist und bleibt das ganze Mittelalter hindurch in vielen Fällen keine Selbstverständlichkeit,<sup>49</sup> sondern muss jeweils durch verschiedene Autorisierungsstrategien legitimiert werden, auch oder gerade wenn es sich um die göttliche Verkündung in der Heiligen Schrift handelt. Gleichzeitig mit dem Bemühen um funktionalen Anschluss an die lateinischen Kommunikationsprozesse gelingt es deutschen Texten mit dem gleichen Verfahren, sich vom lateinischen Sprachmedium und dessen Gebrauchssituationen zu emanzipieren, ganz neue Kommunikationskontexte zu institutionalisieren und für sich allein zu beanspruchen.

Die vielschichtige, komplexe und für die hermeneutische Beurteilung prekäre Bestimmung des Verhältnisses von Deutsch und Latein und insbesondere der komplexe Zusammenhang zwischen Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion werden mit dem sogenannten Zwettler Fragment der ›Vorauer Sündenklage‹ prägnant deutlich.<sup>50</sup>

*D(omi)ne labia mea aperies  
gestate herre mir des  
daz din lop gesprechen mege*

<sup>47</sup> MGH Concilia II,1, S. 171, cap. 52., vgl. dazu Wolfgang Haubrichs: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, hg. von Joachim Heinzle, Bd. I,1), Königstein 1988, 2. durchges. Aufl., Tübingen 1995, S. 251–256.

<sup>48</sup> Walter Haug: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1985 (Germanistische Einführungen), S. 37 im Anschluss an Gisela Vollmann-Profe: Kommentar zu Otfrids Evangelienbuch, Tl. 1, Bonn 1976, S. 120ff.

<sup>49</sup> Vgl. die kursorischen Ausführungen zur spätmittelalterlichen Literatur bei Kuhn [Anm. 24] und die Einzelanalysen in: Henkel, Palmer [Anm. 3].

<sup>50</sup> Ausgabe: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, nach der Auswahl v. Albert Waag neu hg. v. Werner Schröder, Tübingen 1972 (ATB 71/72), S. 193–222. Werner Schröder: [Art.] Vorauer Sündenklage, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 10, 1999, Sp. 528–530; vgl. jetzt auch Christine Stridde: [Art.] Vorauer Sündenklage, in: Deutsches Literaturlexikon des Mittelalters, Bd. 1, 2010, Sp. 462–466.

*mit minem munt enslivz vn(d) phlege  
 der werche miner zungen  
 daz ich dich biten chunne  
 daz gimmir heiliger crist  
 s(an)c(t)a maria du bist  
 reiniv muter wariv maget  
 in mine hilpfe wis du geladet  
 wand ich uon minen schulden  
 des oberosten hulde  
 han uer worht vil harte*<sup>51</sup>

Diesen Text kennen wir aus der berühmten, aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts stammenden ›Vorauer Sammelhandschrift‹.<sup>52</sup> Ein schuldbeladene Ich bekennt dort seine mit Körper und Geist begangenen Sünden und beklagt diese in reuevollem Gestus, wozu auch die Berufung auf eine Reihe von biblischen Vorbildhandlungen zur göttlichen Sündenlösung gehört. Der Text beginnt mit den lateinischen Worten *Domine, labia mea aperies*, worauf sich zwölf deutsche Verse anschließen, in denen zunächst die lateinische Formel paraphrasiert und gedeutet wird:

*gestate, herre, mir des,  
 daz ich din lop gesprechen mege.  
 minen munt ensliuz unde phlege  
 der werche miner zungen;  
 daz ich dich biten chunne,* (V. 2–6)<sup>53</sup>

Darauf folgt die Anrufung Christi und von *sancta maria, du bist reiniv muter, wariv maget* (V. 8f.), um Hilfe für das vor Gott schuldbeladene Ich zu erbitten. Es befinden sich nun außerdem diese Verse mehrfach auf der letzten Seite und dem Spiegelblatt des hinteren Einbanddeckels einer etwas jüngeren, illuminierten Zwettler Handschrift, welche die ›Enarrationes in Numeros‹ und die ›Quaestiones‹ des Hrabanus Maurus enthält.<sup>54</sup> Durch die zufällig anmutende Gestalt der verschieden langen deutschen Texte und den scheinbar fehlenden Sinnzusammenhang mit den lateinischen Kommentaren hat man die Zwettler Stücke wiederum nur als Schreibübung beurteilt.<sup>55</sup> Drei verschie-

<sup>51</sup> Handschriftenbeschreibung in Charlotte Ziegler: Zisterzienserstift Zwettl – Katalog der Handschriften des Mittelalters, Teil I: Codex 1–100, Wien, München 1992, S. 137–139 mit Abb. 54 und Paul Buberl: Die Kunstdenkmäler des Zisterzienserklosters Zwettl, Baden/Wien 1940 (Ostmärkische Kunsttopographie 29), S. 198; zitiert nach Oskar Pausch: Am Beispiel Zwettl: Beiträge zur deutschen geistlichen Literatur des Mittelalters im Stift Zwettl, in: Kuenringer-Forschungen. Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N. F. 46/47 (1980/81), S. 400–423, hier S. 403 – Abkürzungen aufgelöst; Abgedruckt bei Heinrich Hoffmann von Fallersleben: Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur, 2 Bde., Breslau 1830, Bd. I, S. 260.

<sup>52</sup> Albrecht Waag: Die Zusammensetzung der Vorauer Sammelhandschrift, in: PBB 11 (1889), S. 77–158.

<sup>53</sup> Zitiert nach Schröder: Gedichte [Anm. 49]; dort auch das folgende Zitat.

<sup>54</sup> Abgedruckt bei von Fallersleben [Anm. 50], Bd. I, S. 260. Handschriftenbeschreibung in Ziegler [Anm. 50], S. 137–139 und Buberl [Anm. 50], S. 198; Analyse des ›Fragments‹ bei Pausch [Anm. 50], S. 403 (mit Abb. 1–3).

<sup>55</sup> Pausch [Anm. 50], S. 403; die deutsch-lateinischen Einträge stammen von insgesamt drei Händen des 12. Jahrhunderts.

dene Schreiber hätten einfach den Beginn der ihnen offenbar bekannten Sündenklage zu Übungszwecken oder als Federprobe vervielfältigt, weshalb die Zwettler Verse als Fragment der ›Vorauer Sündenklage‹ gelten.

Sehen wir uns auch hier Herkunft und Funktion der lateinischen Formel genauer an: Das *Domine labia mea aperies* entstammt Psalm 50,17 und ist Bestandteil der Vorbereitung auf die *lectio*, wird aber nicht, wie das *Jube Domine* vom Vorleser direkt vor dem Leseakt, sondern von der ganzen Gemeinde rezitiert. In der ›Regula Benedicti‹ heißt es dazu:

*Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso deus spiritum elationis. Et dicatur hic versus in oratorio tertio ab omnibus, ipso tamen incipiente: Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam.*<sup>56</sup>

Es wird sogar berichtet, dass der Psalmvers bereits beim Erheben vom Nachtlager gesprochen wurde.<sup>57</sup> Der lateinische Vers übernimmt also eine ähnliche Funktion wie das *Jube Domine* für die spirituelle Kommunikation im klösterlichen Kontext. Die anschließenden deutschen Verse übersetzen aber nicht lediglich den ganzen Psalmvers, der durch die erste lateinische Zeile nur angedeutet wird, sondern ergänzen selbständig die Bitte um korrekte und angemessene Verkündung und die Anrufung Christi und der Heiligen Jungfrau um Beistand, wobei die Schuldhaftigkeit des Ich betont wird. Dieser Zusatz zur deutschen Psalmparaphrase sei sinnvoll im Kontext der Sündenklage, nicht aber für die lateinische Exegese: das Zwettler Fragment der ›Vorauer Sündenklage‹ könne als solches also nur als zufälliger Lückenfüller in die Hrabanus-Handschrift geraten sein, da das Schuldbekenntnis sich nur auf die Sündenklage beziehen könne, wie sie in der ›Vorauer Sammelhandschrift‹ vorliegt.<sup>58</sup>

Nun sind aber die deutschen Gebete, die mit den bereits von ihrem liturgischen Zusammenhang entkontextualisierten und in andere schriftliche und mündliche kommunikative Kontexte überführten lateinischen Formeln gemeinsam auftreten, inhaltlich und damit offenbar auch funktional nach dem gleichen Muster gestaltet: Das ›Augsburger Gebet‹, welches in seiner Zweisprachigkeit zwar lediglich als relativ originaltreue Übersetzungsleistung zu beurteilen ist, transferiert den Bittvers der Litanei um Sündenlösung und Gnade der Gebetsannahme in eine Handschrift, die von Buß- und Beichtritualen sowie -bestimmungen handelt. Es fungiert dort quasi als Prolog und Benediktion des darauf Folgenden. Diese Funktion bleibt dort aber zunächst an den lateinischen Wortlaut gebunden und kann sich nur in der schriftlichen

<sup>56</sup> Regula Benedicti. Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992, Cap. 38,2f.

<sup>57</sup> Robert Stroppel: Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie, ND d. Ausg. Frankfurt/M. 1927, Hildesheim 1973 (Deutsche Forschungen 17), S. 67f.

<sup>58</sup> Dass die Zeilen ein ›Fragment‹ der ›Vorauer Sündenklage‹ darstellen, gehört zum literaturgeschichtlichen Handbuchwissen; vgl. Schröder: [Art.] Vorauer Sündenklage [Anm. 49].



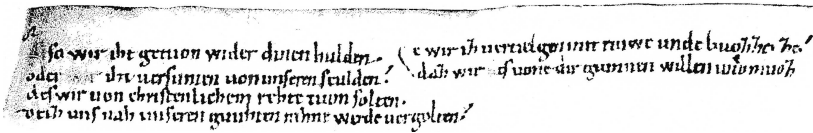
Symbiose ausdrücken. Die deutsche Übersetzung könnte man vor dem Hintergrund einer zusehenden Autonomisierung volkssprachiger Benediktionen für die spirituelle Kommunikation als ersten Schritt ansehen. »Sigihards Gebet«, das eine andere Formel aber für den gleichen Zweck nutzt, paraphrasiert quasi die Funktion der lateinischen *formulae* in einer Bitte um Erbarmen für das Diesseits, Gnade für ein Leben nach dem Tod und Schutz vor sündhaften Verfehlungen. Auch dort bleibt die Beziehbarkeit des deutschen Gebets auf die lateinische Formel zwar transparent, aber das Deutsche gewinnt die Oberhand insofern, als die kanonische Formel die Volkssprache noch begleitet und die Gebrauchsfunktion vorgibt, der deutsche Schreiber aber einen eigenständigen Text entwirft, der zur Deutschsprachigkeit der »Evangelienharmonie«, der die Benediktion und Legitimation gelten, passt.

Auch die *tu-autem*-Formel im »Rolandslied« steht nicht einfach ganz unvermittelt am Ende des Textes, sondern ist eingebettet in ein die Dichtung abschließendes Gebet, in dem es ebenfalls um Gnade und Erbarmen für das Diesseits im Kontext der Sündenvermeidung und für die Aufnahme in das himmlische Jerusalem geht. Konrads Karlsepos beansprucht »den Rang und die Unantastbarkeit einer Offenbarung [...], wie sie der Legende als einem Stück Weiteroffenbarung Gottes in der Zeit nach Christus zukommt.«<sup>59</sup> Vor diesem Horizont, der sich zwischen den liturgischen Gebrauchssituationen lateinischer *Formulae* über deren kommunikative Zweckentfremdung bis hin zur Rekontextualisierung und -funktionalisierung von Benediktionen in deutscher Sprache aufspannen lässt, finden nun auch die Textfetzen in der Zwettler Hrabanus-Handschrift ihren Platz. Auch dort geht es um die Bitte um *inspiratio*, Gnade für wahrhaftige Verkündung und Beistand für die Sündenlösung, nicht aber im Kontext einer Sündenklage, wo die Zeilen wiederum einem anderen Sinnzusammenhang zugeführt werden, sondern im Funktionshorizont von Textheiligung, Authentifikation und Autorisation. Die Zwettler Gebetsstücke sind damit keineswegs »Fragment« der »Vorauer Sündenklage«, sondern – wenn man so will – Fragment einer liturgischen Gebrauchssituation zur gebethaften Rahmung spiritueller Kommunikation. Ganz konnte sich auch in diesem Fall die deutsche Sprache noch nicht vom Latein ablösen; immerhin handelt es sich mit Hrabans »Ennerationes« und »Quaestiones« um lateinische und noch dazu überaus populäre Texte, denen die mehrfache mischsprachliche Benediktion gilt.

Das sollte sich ändern. Um 1140 ist im niederbayerischen Windberg unweit von Passau ein deutscher Text entstanden, bei dem es sich nun um einen Fall der vollkommenen Autonomisierung der deutschen von der lateinischen Sprache und damit um eine umfassende Beanspruchung des beschriebenen Funktionszusammenhangs allein für die volkssprachige geistliche Dichtung handelt.

---

<sup>59</sup> Ohly [Anm. 31], S. 2.



[al]so wir iht getuon wider dinen hulden e wir iz vertilgen mit riuwe unde buozze  
 oder [wir] iht versumen von unseren sculden daz wir [d]es vone dir gewinnen willen unde muozze.  
 des wir von christenlichem rehte tuon solten,  
 deiz uns nach unseren gewirhten nich newerde vergolten,

Das ›himelriche‹<sup>60</sup> befindet sich auf dem großzügigen Rand der ersten sieben Blätter einer lateinischen Handschrift von Gregors ›Moralia in Iob‹, außerdem ist wahrscheinlich ein weiterer Textabschnitt mit dem Rand von Folio 78 entfernt worden.<sup>61</sup> Die Gregor-Handschrift entstammt zwar dem Oberaltai-cher Benediktinerstift, das ›himelriche‹ ist aber von einem Windberger Prämonstratenser eingetragen und wahrscheinlich auch verfasst worden; und zwar vermutlich von keinem geringeren als dem Hauptschreiber des berühmten ›Windberger Psalters‹, welcher durch seine kreativen Synonym- und Variantenhäufungen in der Forschung Aufsehen erregt hatte.<sup>62</sup> Das ›himelriche‹ handelt im gebetshaften und hymnischen Gestus über die Gestalt und Bedeutung des himmlischen Jerusalem und legt in diesem Zusammenhang auch eine beispiellose Regenbogenallegorese vor.

Der Überlieferungszustand des Textes ist desolat: nicht wegen der üblichen Handschriftenverderbnisse, sondern weil der Schreiber beim Kopieren seiner Vorlage entweder ebenso beispiellos nachlässig war oder einen zuvor gefassten Plan für die Textumstrukturierung aus heute unbekannten Gründen nicht in die Tat umsetzen konnte oder wollte. Auf dem oberen Rand von fol. 6<sup>v</sup> und 7<sup>r</sup> befinden sich weitere Textabschnitte, die zuerst ein mittelalterlicher Korrektor mit Verweiszeichen und heute die Forschung in verschiedenen aufwendigen Rekonstruktionsversuchen in den übrigen Text einzubauen versucht hat.<sup>63</sup> Eine schlüssige Theorie zum Produktionshergang konnte bisher nicht vorgelegt werden. In unserem Kontext interessiert nun einer dieser Nachträge, und zwar derjenige auf fol. 6<sup>v</sup>, der sich ganz offensichtlich formal und inhaltlich vom übrigen Text unterscheidet. Der Schreiber kümmerte sich ansonsten weder im Text noch in den Nachträgen um eine einheitliche formale Darstellung von Kurz- oder Langzeilen, sondern schreibt so, wie es ihm

<sup>60</sup> Im Folgenden zitiert nach: Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen bespr. u. hg. v. Friedrich Maurer, 3 Bde., Tübingen 1964, Bd. I, S. 365–395; die Verszählung übernehme ich aus dem Editionsteil.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Stridde [Anm. 12], S. 92.

<sup>62</sup> Dazu v. a. Müller [Anm. 2].

<sup>63</sup> Vgl. zur Diskussion um die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes Max Hermann Jellinek: Über das Gedicht vom Himmelreich, in: ZfdA 58 (1921), S. 217–221; Friedrich Maurer: Zum ›Himmelriche‹, in: Werner Schröder (Hg.): Festschrift für Ludwig Wolff zum 70. Geburtstag, Neumünster 1962, S. 195–202; Müller [Anm. 2], S. 440–453 und Stridde [Anm. 12], S. 77 ff.

der Platz am Rand der Handschrift erlaubt und die Linierung vorgibt.<sup>64</sup> Eine Trennung mitten im Wort ist ihm deshalb ganz geläufig. Demgegenüber zeichnen sich die Verse auf dem oberen Rand von fol. 6<sup>v</sup> durch einheitlich geschriebene Langzeilen aus, die weit über die Linierung hinausragen. Auch syntaktisch und inhaltlich fügen sie sich kaum an die Stelle ein, die das Verweiszeichen vorsieht. Es ist sogar ziemlich sicher, dass dieser kleine Abschnitt nach dem übrigen Text und allen anderen noch erhaltenen Nachträgen geschrieben worden sein muss.<sup>65</sup> Die Verse durchbrechen plötzlich die narrative Struktur des Berichts über die 24 Weisen der Apokalypse – so muss man es zumindest sehen, wenn man an der Maurer'schen Textrekonstruktion festhält –, nehmen demgegenüber einen gebetshaften Gestus an und formulieren eine *oratio* um die Gnade Gottes, dem Leben eine angemessene Frist zur Buße potentiell begangener Sünden einzuräumen.

Obwohl hier der explizite Verweis auf die lateinische kanonische Formelhaftigkeit aufgegeben wurde und die deutsche Benediktion nicht nur unabhängig von der ursprünglichen Gebrauchssituation der Orationen im liturgischen Kontext, sondern auch unabhängig vom lateinischen Sprachmedium Anwendung findet, könnte doch das Gebet die gleiche Gebrauchsfunktion wie ›Augsburger- und ›Sigihards Gebet‹, die Zwettler Bruchstücke und der Schluss des ›Rolandsliedes‹ erfüllen. Der semantische Aspekt des symbiotischen Verhältnisses zwischen Latein und Volkssprache kommt hier nicht sowieso schon ohne die Fremdsprache aus, wie das bereits bei Otfrids ›Evangelienharmonie‹ und dem Karlsepos zu beobachten war, sondern rückt zudem in den Hintergrund. Stattdessen liegt der Bedeutungsakzent auf dem pragmatischen Aspekt, das heißt die Gebrauchsfunktion der Benediktion gerät in den Vordergrund und ist für die deutsche Dichtung reserviert. Schon in den zweisprachigen Ensembles geht es schließlich nicht um die Markierung eines spezifischen Anlasses, sondern um die kommunikative Funktion der Benediktionen, weshalb die deutschen Versionen diese paraphrasieren, ohne damit auf eine spezifische Gebrauchssituation verweisen zu müssen. Ein erster Schritt zur Eroberung volkssprachig determinierter Kommunikationskontexte war zwar für die Freisinger Otfrid-Handschrift zu konstatieren, aber während es sich dort um einen kanonischen Text handelt, der, wenn vielleicht nicht beim Essen oder der Messe, doch zu anderen paraliturgischen Anlässen vorgetragen worden sein mag, ist dies für das ›himelriche‹ unwahrscheinlicher. Die Dichtung schließt sich zwar zunächst der allgemein verbreiteten Allegorese zur Psalmen-, Apokalypse-, und Regenbogendeutung an, aber eigentlich geht es ihr um die konventinterne Kommunikation und Versicherung typisch Windbergischer naturkundlicher Wissensbestände und allegorischer Deutungen,<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Es handelt sich nicht, wie Rudolf Hävemeier: Das ›himilriche‹. Ein bairisches Gedicht des 12. Jahrhunderts, Bückeburg 1891, S. 8, behauptet, um eine Blindlinierung, sondern um eine mit heller (bzw. inzwischen verblichener) brauner Tinte.

<sup>65</sup> Zur Rekonstruktion der Reihenfolge aller Randeinträge im ›himelriche‹ vgl. Stridde [Anm. 12], S. 91.

<sup>66</sup> Vgl. dazu v. a. Müller [Anm. 2], daneben Pfeil [Anm. 2], S. 78 und Stridde [Anm. 12], S. 85, Anm. 316.

für die deshalb auch der hauseigene *magezoge* (V. 5,11) und nicht die alten *buochmeistere* (V. 4,26) verantwortlich zeichnen. Vor allem geht es um den Transfer dieses Wissens über die eigenen Klostermauern hinweg, denn das ›himelrîche‹ hat ja schließlich den Ort seiner Entstehung mit dem Codex 9513 verlassen und ist in den Buchbestand der Oberaltaicher eingegangen.<sup>67</sup> Ob und wie die Benediktiner den deutschen Text ›gebrauchten‹, können wir allerdings nicht wissen.

Es kommt hier vielmehr darauf an, dass die deutschsprachige Benediktion, die das ›himelrîche‹ begleitet, zwar ihre Gebrauchsfunktion von ihren lateinischen Vorbildern wie das *Tu autem* oder das *Domine labia mea aperies* borgt, sich aber nicht nur ganz von der Fremdsprache verabschiedet, sondern zudem von der ursprünglichen Gebrauchssituation vollkommen und stärker als alle anderen vorgestellten Beispiele distanziert. Während die übrigen Benediktionen Teil eines oft aufwendig konstruierten Legitimationsverfahrens für den Gebrauch der deutschen Sprache innerhalb des sonst lateinischen und liturgisch geprägten Kommunikationsprozesses waren, begleitet im Falle des ›himelrîche‹ die Benediktion deutschsprachiges Schreiben zu einem ganz anderen Zweck. Die Legitimationsstrategie richtet sich nicht auf die Herstellung eines gemeinsamen Kommunikationszusammenhangs mit lateinischer Textualität. Dies besorgt schließlich bereits der Eintrag in die Gregor-Handschrift. Dass dieser nicht zufällig ist, lateinischer Kommentar und deutsche Dichtung irgendwie aufeinander bezogen sind, lässt sich aus dem Vermerk von *liber XI* einzig auf den Seiten mit deutschem Randeintrag sowie dem Querverweis auf Buch XVI der ›Moralia‹ nach dem letzten noch vorhandenen Vers des ›himelrîche‹ schließen. Von fol. 78<sup>v</sup>, auf dessen Verso-Seite das 16. Buch beginnt, fehlt dann aber leider der Rand.<sup>68</sup> Dennoch geht es beim ›himelrîche‹ um die Autorisation und Authentifikation von Windbergischem intellektuellen und spirituellen Eigentum, das sich ganz dezidiert und selbstbewusst auf seine Exklusivität beruft und deshalb über die eigenen Klostermauern hinweg kommuniziert werden wollte. Das heißt: Die durch die Benediktion hergestellte Textheiligung bezieht sich also nicht auf das deutsche Sprachmedium, sondern auf das deutschsprachige Wissen, das sich stolz, aber eben doch nicht ganz selbstverständlich unabhängig von der konventionellen Allegorese erklärt.

Bei einem Fall wie dem ›himelrîche‹ ist die Entwicklung von der ursprünglichen lateinischen Gebrauchssituation über deren Entkontextualisierung bis

<sup>67</sup> Pfeil [Anm. 2], S. 55 f. wies nach, dass der clm 22202 mit dem clm 9513 zahlreiche Übereinstimmungen aufweist, der clm 9512, der den ersten Teil der ›Moralia in Iob‹ aus Oberaltaich enthält, dagegen auffällige Abweichungen. Gemeinsamkeiten finden sich stattdessen mit dem clm 22203 aus Windberg (*Moralia in Iob*, Bücher IV–VI), so dass der clm 9513 sowohl für Teile des clm 22202 und des clm 22203 als Vorlage gedient haben muss; vgl. Elisabeth Klemm: Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden 1998 (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 4), S. 82.

<sup>68</sup> Vgl. dazu ausführlich Stridde [Anm. 12], S. 91 ff.

hin zur rein deutschsprachigen Rekontextualisierung im Sinne einer volkssprachigen Emanzipation bereits abgeschlossen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen historisch stringenten, teleologisch angelegten Prozess: Durch das ganze Mittelalter hindurch halten sich rein lateinische Benediktionen, zweisprachige Exemplare im Sinne bloßer Übersetzung nach Muster des ›Augsburger Gebets‹, wobei die Übersetzungsrichtung auch umgekehrt vorliegen kann, sowie deutsche Paraphrasen lateinischer Texte und Textfunktionen. Man könnte vorsichtiger formulieren, dass uns vielmehr die vorgeführten Beispiele als verschiedene Varianten vorliegen, wie Deutsch-Lateinische-Textsymbiosen in spirituellen Kommunikationszusammenhängen auftreten können und wie die Bestimmung des je spezifischen Verhältnisses zwischen Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion die literaturwissenschaftliche Hermeneutik volkssprachiger Textualität bestimmen können. Ab dem 13. Jahrhundert ist wohl vielfach mit rein volkssprachigen Benediktionen für verschiedenste geistliche und profane Kommunikationskontexte zu rechnen, die ihre wenn auch schwache Abhängigkeit von lateinischen Formulae in den meisten Fällen verschweigen.<sup>69</sup> Bleibt die deutsche Sprache nicht wie bei ›Augsburger‹ und ›Sigihards Gebet‹ sowie dem ›Rolandslied‹ an das Latein gebunden, verlieren die Texte ihren expliziten Verweis auf die Praxis lateinischer Benediktionen für die spirituelle Kommunikation, da sie ihren Ursprung nicht länger versprachlichen. In solchen Fällen ist es, wenn uns die Überlieferung nicht mit entsprechenden Markierungen entgegenkommt wie beim ›himelriche‹, fast unmöglich den Textstatus zu ermitteln, der ihnen ursprünglich zugekommen sein mag.<sup>70</sup>

Ein solch ›unsichtbarer‹ Fall liegt vielleicht mit den letzten Zeilen des aus dem 14. Jahrhundert stammenden ›Reinhart Fuchs‹ vor. Dort heißt es nämlich über den Dichter:

*vnde hat daz ovch also getan,  
daz er daz mere hat verlan  
gantz rechte, als iz ovch was e.  
an svmeliche [ ] rime sprach er me,  
danne e dran were gesprochen;*

<sup>69</sup> Vgl. etwa Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Text der 6. Ausgabe von Karl Lachmann, Übers. u. Anm. v. Dieter Kartschoke, Berlin 1968, 5,8f.: *underswanc noch underreit gevalshte dise rede nie*. Der Bezug zur *tu-autem*-Formel scheint mir, wie auch Ohly ausführt, bedeutend stärker als zur ›Kaiserchronik‹, V. 27–31 oder gar zu Wace, ›Roman de Brut‹, 9785–9798, wie Jürgen Wolf: Wolframs ›Willehalm‹ zwischen höfischer Literatur und Memorialkultur, in: Ulrich Ernst, Klaus Ridder (Hgg.): Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters, Köln [u. a.] 2003 (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 8), S. 223–255, hier S. 231f. behauptet.

<sup>70</sup> Ohly [Anm. 31], S. 3–5 trägt für die *tu-autem*-Formel als Schlussgebet eine ganze Reihe Beispiele zusammen, die einen entsprechenden Bezug erahnen lassen; die unterstellte Identität von (lateinischer) Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion müsste allerdings meines Erachtens auch hier für jeden Einzelfall neu überprüft werden: ›Petruslied‹ (9. Jh.), ›Ludwigslied‹ (881/882), Notker Balbulus: ›Memento Mori‹ (1070), ›Lob Salomos‹ (12. Jh.), ›Cantilena de conversione sancti Pauli‹ (12. Jh.), Heinrichs ›Litanei‹ (1160), Ulrichs von Etzenbach: ›Alexander‹ (1286).

*ovch hat er abe gebrochen  
 ein teil, da der worte was zu vil.  
 swer im nu des lonen wil,  
 der bite im got geben,  
 die wile er lebe, ein vrolich leben  
 vnde daz er im die sele sende,  
 da si vrevde habe an ende. AMEN.* (V. 2255–2266)<sup>71</sup>

Obwohl die Geschichte der *tu-autem*-Formel vergleichsweise gut erforscht ist – wobei man sich in der germanistischen Literaturwissenschaft vorrangig auf den von romanistischer Seite verfolgten Zusammenhang zwischen Heiligenlegende und Chanson de geste konzentriert hat, um den Vortrag des ›Rolandsliedes‹ beim klösterlichen Mahl zu plausibilisieren –,<sup>72</sup> spielt der ›Reinhart Fuchs‹ in diesem Forschungszusammenhang, soweit ich sehe, keine Rolle. Ganz offensichtlich aber kennt Heinrich den Zweck jener lateinischen Formeln innerhalb monastischer Kommunikationssituationen ebenso gut wie die Schreiber der frühen Texte, arbeitet sich an ihnen in weit erheblicherer Distanz zur ursprünglichen Gebrauchssituation in ironisierender Weise ab, wie es auch sonst seine Art ist:<sup>73</sup> Der Dichter habe die Erzählung so belassen wie sie war, habe nur hier und da etwas hinzugefügt und ab und an etwas weggelassen. Als Lohn dafür solle man für ihn beten.<sup>74</sup> Vor dem Hintergrund der Forderung, *lecturus uero benedictionem petens hoc significat*,<sup>75</sup> wird das bescheidene Eingeständnis zum Lacher einerseits, zum Mittel literarischer Entfesselung und Autorschaftsbehauptung andererseits. Noch knapp 400 Jahre später lässt François Rabelais Baisecul auf Pantagruels Frage: ›*Mon amy voulez vous plus riens dire*‹ antworten: ›*non monsieur: car ien ay dit tout le tu autem, et n'en ay riens varié sur mon honneur*‹.<sup>76</sup> Baisecul geht es also um den »springenden Punkt«:

<sup>71</sup> Zitiert nach Heinrich der Glichezäre: Reinhart Fuchs. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. u. erl. u. Karl-Heinz Göttert, Stuttgart 1976 (RUB 9819).

<sup>72</sup> Zur französischen Tradition der Formel in der Chanson de geste grundlegend Ohly [Anm. 31] und die dort zitierten volkssprachlichen Beispiele mit Sekundärliteratur.

<sup>73</sup> Vgl. etwa Max Wehrli: Vom Sinn des mittelalterlichen Tierepos, in: ders.: Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze, Zürich 1969, S. 113–125; Jürgen Kühnel: Zum ›Reinhart Fuchs‹ als antistaufischer Gesellschaftssatire, in: Rüdiger Krohn [u. a.] (Hgg.): Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst, Stuttgart 1978 (Stuttgarter Kulturwissenschaftliche Arbeiten 1), S. 71–86.

<sup>74</sup> Aus dem Kontext der Tierepik hatte Ohly [Anm. 31], S. 19 bereits ein »auf die liturgische Lektion humorvoll anspielendes Zitat« im lateinischen ›Ysengrimus‹ nachgewiesen: *Quod lecturus eram, legi, tibi mando ›tu autem‹, Lectio perlecta est, dic, domine abba, ›tu au‹. (Ultima non poterat sermonis sillaba dici, Tam prope clamorosa murmura plebis erant.); zitiert nach Ysengrimus, hg. u. erkl. v. Ernst Voigt, Halle/S. 1884, S. 61. Gönnerhaft und ihn als Abt titulierend überlässt der Fuchs dem Wolf das *tu autem* zu sprechen, verkümmert aber ist es zur bloßen Formel, die autoritative Funktion nämlich, die ursprünglich mit ihm verbunden war, hat der Fuchs für sich in Anspruch behalten: *Lectio perlecta est*. Im allgemeinen *murmura plebis* ist dann die Formel selbst auch gar nicht mehr zu hören, sondern wird zum *tu au* verstümmelt.*

<sup>75</sup> Rupert von Deutz [Anm. 40], I, 12.

<sup>76</sup> Zitiert nach François Rabelais: Œuvres complètes. Texte ét. et ann. par Jacques Boulenger, ed. rev. et comm. par Lucien Scheler, Paris 1982 (Bibliothèque de la Pléiade 15), II, 11.

»Entging dem Hörer der liturgischen Lektionen das Stichwort *tu autem*, so versäumte er das *Deo gratias*, die Antwort der Hörer auf die Schlußformel des Lektors. Er war also zum Aufmerken auf diesen »springenden Punkt« genötigt. [...] Man könnte auch an das die Lektion Zusammenfassende und Besiegelnde, in ihr des Heiles sich Vergewissernde der Schlußformel des Lektors denken.«<sup>77</sup>

Ob man dies als »Abstieg[ ] in die Umgangssprache« sehen muss, »der über den mit Frommem spielenden Jargon monastischer oder studentischer Gemeinschaften halb klösterlicher Art gegangen sein könnte«,<sup>78</sup> oder vielmehr als kreative ironische Ausbeutung des liturgischen Bedeutungsursprungs, ist davon abhängig, wie man das Verhältnis von Gebrauchssituation und Gebrauchsfunktion bestimmt, welches den Deutungsrahmen von Retextualisierung und Rekontextualisierung aufspannt. An anderer Stelle heißt es in Kapitel 13 des »Gargantua«, diesmal auf Grandgousirs Frage, welcher Arschwisch seinem Sohn denn nun am besten gefalle, *Je y estois (dist Gargantua), et bien toust en sçauvez le tu autem*. Es fällt auf, dass die Formel bei Rabelais gerade dort auftaucht, wo es um äußerst Obszönes geht, etwa um die beste Art sich den Hintern abzuwischen. Nachdem Gargantua von 57 verschiedenen Methoden berichtet hatte – schließlich entspricht auch dies dem Gedanken der Vollständigkeit, und anstatt etwas wegzulassen, wiederholt er sich sogar an mehreren Stellen –, bezeichnet Gargantua mit *tu-autem* schließlich das Wichtigste aus seinen Erfahrungen, das, worauf es im Grunde einzig ankommt: Das Angenehmste, was sich zum Hintern Abwischen eignete, sei ein junges Gänschen.<sup>79</sup>

Dr. Christine Stridde, Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich.

<sup>77</sup> Ohly [Anm. 31], S. 10. Ohly weist Quellen für die sprach- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung des französischen *le tu-autem* nach auf S. 10–12 mit den Anmerkungen.

<sup>78</sup> Ebd., S. 10.

<sup>79</sup> Johann Fischart: Geschichtklitterung (Gargantua). Text der Ausgabe letzter Hand von 1590. Mit einem Glossar hg. v. Ute Nyssen, Nachwort von Hugo Sommerhalder, Illustrationen nach Holzschnitten aus den *Songes drolatiques de Pantagruel* von 1565, Düsseldorf 1963, S. 198, übernimmt die lateinische Formel, vermerkt interessanterweise zugleich den französischen Ursprung: *Hei, Hei, was hört einer, sprach Grandgurglier, wie redstu so Naßweißlich von der Wischlichkeit: Aber welcher Naswisch ist dir am besten bekommen? Ich war botz Frantzosen, sagt Gargantua, und ihr sollt noch einmal erfahren das tu autem*. Dies könnte zum einen darauf hinweisen, dass Fischart die Wendung als solche nicht mehr verstanden hat, oder – wahrscheinlicher – der deutsche Autor darauf hinweist, dass sich hier eine eigenständige französische Wendung, *dire le tu-autem*, auf der beschriebenen lateinischen Grundlage bereits gebildet hat.